



Antrópica revista de ciencias sociales y
humanidades

ISSN: 2448-5241

gabrielotti@correo.uady.mx

Universidad Autónoma de Yucatán
México

Bosteels, Bruno

Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna

Antrópica revista de ciencias sociales y humanidades, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre,
2022, pp. 281-296

Universidad Autónoma de Yucatán

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=723878080014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DOSSIER

EL CORPUS ETNOLÓGICO DE MARX





Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna

Marx with Morgan: The Mexican Road Toward the Commune

Bruno Bosteels

Columbia University (Estados Unidos)

<https://orcid.org/0000-0002-4971-9636>

bb438@columbia.edu

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 8 de mayo de 2022.

Resumen

La lectura de Lewis H. Morgan por parte de Karl Marx no sólo produce un cambio paradigmático desde una visión progresista lineal de la historia hacia un perspectivismo multilíneal en el que hay lugar para el desarrollo desigual, los saltos y los retornos del pasado “arcaico” en el futuro próximo del comunismo. También le permite a Marx plantear, con base en la historia profunda del antiguo México, la posibilidad del levantamiento revolucionario de la comunidad en tanto comuna, tal y como de hecho ocurriría en Morelos. Marx en su etapa final se estaba acercando a una nueva comprensión del vínculo entre la *comunidad* como forma de reproducción de la vida colectiva y la *comuna* como forma política expansiva que no se puede limitar exclusivamente a su versión más conocida, asociada con la Comuna de París de 1871. En México, esta comprensión sitúa a Marx anticipadamente en la compañía de famosos historiadores de la Revolución mexicana como Jesús Sotelo Inclán o Adolfo Gilly, quienes –ya en pleno siglo veinte, pero sin conocerse o referirse explícitamente el uno al otro– aportarán otros tantos capítulos a la historia de esa *otra* comuna, la mexica o mexicana, sobre cuyas pistas el etnólogo estadounidense en nuestra opinión ya había puesto a Marx.

Palabras clave: Marxismo, antropología, etnología, comuna, comunismo, *calpulli*.

Summary

Karl Marx’s reading of Lewis H. Morgan not only produces a paradigm shift from a progressive and linear view of history towards a multilinear perspective in which there is room for uneven development, leaps and returns from the “archaic” past into the future of communism. It also enables Marx, based on the profound history of ancient Mexico, to anticipate the possibility of the revolutionary uprising of the community as a commune, just as it would in fact occur in Morelos. Marx in his final stage was approaching a new understanding of the link between the *community* as a form of reproduction of collective life and the *commune* as an expansive political form that cannot be limited exclusively to its best-known version, associated with the Paris Commune of 1871. In Mexico, this understanding places Marx in the company of famous historians of the Mexican Revolution such as Jesús Sotelo Inclán or Adolfo Gilly, who--already in the twentieth century but without explicitly referring to each other--will contribute new chapters to the history of that other commune, the Mexica or Mexican one on whose tracks the American ethnologist in our opinion had already put Marx.

Keywords: Marxism, anthropology, ethnology, *commune*, communism, *calpulli*.

Introducción

En años recientes, los trabajos de investigación del último Marx por fin parecen estar recibiendo la atención que merecen. Estudiosos como el estadounidense Kevin Anderson (2016) o el italiano-canadiense Marcello Musto (2020) han empezado a contextualizar la importancia de trabajos tardíos de Marx como los *Apuntes etnológicos* sobre Lewis Henry Morgan para entender los posibles cambios ocurridos en la comprensión de la historia por parte del pensador alemán posterior a la publicación en 1867 del primer volumen de su obra maestra *El Capital* (véanse también Harootunian, 2015; Kohan, 2018; García Linera, 2020). En este sentido, continúan y enriquecen el trabajo empezado por figuras como el sociólogo británico Teodor Shanin en *El Marx tardío y la vía rusa* o el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, libro en el cual los *Apuntes etnológicos* de Marx apenas si reciben una breve mención (Dussel, 2007:256). Al mismo tiempo, varias ediciones bolivianas que se publicaron bajo la Vicepresidencia de Álvaro García Linera nos han dado acceso a versiones españolas de esos trabajos inéditos de Marx, tanto de su última etapa como de sus previos acercamientos a las realidades del colonialismo y el posible papel de formas precapitalistas de la comuna o la comunidad ancestral en el camino hacia el comunismo (Marx, 2015; 2019).

Sin embargo, el relativo confinamiento de estos desarrollos recientes a zonas al parecer reservadas para marxólogos impenitentes todavía no nos ha permitido apreciar cuál es el enorme potencial político que tienen los trabajos del último Marx, especialmente desde el punto de vista del continente americano. En efecto, es posible sostener—ésta será nuestra hipótesis de trabajo en lo que sigue—que Marx en su etapa final se estaba acercando a una nueva comprensión del vínculo entre la *comunidad* como forma de reproducción de la vida colectiva y la *comuna* como forma política expansiva que no se puede limitar exclusivamente a su versión más conocida, asociada con la Comuna de París de 1871. En México, en particular, veremos que esta comprensión sitúa a Marx anticipadamente en la compañía de famosos historiadores de la Revolución mexicana como Jesús Sotelo Inclán o Adolfo Gilly, quienes—ya en pleno siglo veinte pero sin conocerse o referirse explícitamente el uno al otro—aportarán otros tantos capítulos a la historia de esa *otra* comuna, la mexica o mexicana, sobre cuyas pistas el etnólogo estadounidense Lewis H. Morgan ya había puesto a Marx (véase Bosteels, 2021).

Si no tomamos en cuenta esta dimensión más amplia del trabajo del último Marx, nos veremos otra vez limitados a repetir o parafrasear lo que dijo el viejo comunista en sus cuadernos personales, para luego compararlo o contrastarlo con las afirmaciones más conocidas de su obra canónica. Por más expertos que sean en materia de estudios de Marx y el marxismo, ésta me parece ser una importante limitación de estudios como los libros recientes de Anderson o Musto: raras



+veces van más allá del discurso explícito de Marx y casi siempre tienen que tomarle la palabra en todo lo que dice sobre Rusia, sobre Irlanda, sobre Argelia o sobre México. Pero no tenemos por qué ponernos esa camisa de fuerza. Al contrario, hace falta salirnos de la palabra autorizada del autor de *El Capital*, quitarnos de encima el peso del marxismo tanto ortodoxo como heterodoxo, para ir acercándonos al rompecabezas de la comuna mexicana que el viejo Marx, en mi opinión, estaba a punto de armar en su diálogo inconcluso con figuras como Morgan.

Marx con Morgan

Sabemos que ya en sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, en la sección conocida como “Formas que preceden a la producción capitalista”, Marx a finales de los años 1850 había estudiado las distintas formas históricas que toman la comuna, la comunidad o la comunalidad, por ejemplo, en sus versiones “asiática”, “romana”, “eslava”, o “germánica” (Marx, 1971:433-476; Marx, 1989). De hecho, en esta misma sección Marx no habla directamente de la comuna, al menos no en alemán, sino que prefiere los términos *Gemeinwesen* (ser común o comunalidad), *Gemeinde* (comunidad, pueblo o municipalidad) y *Gemeinschaft* (comunidad). La palabra “comuna” técnicamente aparece en un solo fragmento de los *Grundrisse*, parcialmente escrito en inglés, en el que Marx analiza la mediación de la vida del individuo en la sociedad precapitalista a través de la comunidad:

El individuo es placed in such conditions of gaining his life as to make not the acquiring of wealth his object, but self-sustenance, its own reproduction as a member of the community; the reproduction of himself as proprietor of the parcel of ground and, in that quality, as a member of the commune. La perduración de la commune es la reproducción de todos los miembros de la misma como self-sustaining peasants, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la commune. La propiedad del propio trabajo es mediada a través de la propiedad de la condición del trabajo—de la parcela de tierra, a su vez garantizada a través de la existencia de la comunidad, y ésta a su vez a través del plustrabajo bajo la forma de servicio guerrero, etc., de los miembros de la comunidad. El miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo wealth producing, sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia fuera y hacia adentro (Marx, 1971: 438-439; para la versión alemana véase Marx, 1981:383).

Es importante notar que la comuna o comunalidad aparece aquí en una descripción antropológica, más que política. Después de la Comuna de París de 1871, se pueden contar con una mano los lectores de Marx que plantean la cuestión acerca de la posible articulación entre la noción política de la comuna, como levantamiento de los obreros en un marco urbano moderno, con el funcionamiento de esa economía comunal precapitalista de la que hablan los manuscritos de los *Grundrisse*. Sin embargo, creo que no es una exageración decir que esta articulación constituirá el núcleo conceptual de los trabajos de investigación del último Marx—trabajos que lo llevarán



precisamente a la lectura de antropólogos y etnólogos como Lewis H. Morgan.

Dos décadas después de haber redactado los manuscritos de 1857-1858 que hoy se conocen como los *Grundrisse*, la lectura del libro de Morgan, *Ancient Society (La sociedad primitiva)*, cuya primera edición de 1877 Marx había logrado conseguir en Londres a través de Maksim Kovalevsky, le permite profundizar sus conocimientos de la comuna o la comunidad llamada “primitiva” o, peor aún, “bárbara” (Musto, 2020:25-31). Marx se concentra particularmente en el capítulo de Morgan sobre “La confederación azteca”, en el que el etnólogo estadounidense, basándose en historias y crónicas de la época colonial tan variadas como las de José de Acosta, Antonio de Herrera, Francisco Javier Clavijero, Fernando Alvarado de Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Bernardino de Sahagún, discute las estructuras sociales, económicas y políticas del antiguo México-Tenochtitlan (Morgan, 1877:186-214; Morgan, 1970:233-261; Marx como se citó en Krader, 1988:158-167).

A Morgan le interesaban sobre todo los supuestos lazos de parentesco que definían la unidad de la *gens* (o lo que la antropología posteriormente describiría como la estructura en forma de clanes de tipo “gran familia”) entre los aztecas. La descripción de tales lazos le permitía a Morgan confirmar su hipótesis sobre el origen relativamente reciente de la familia monógama nuclear como fundamento de la llamada civilización moderna, basada tanto en la carrera desenfrenada hacia la acumulación de la propiedad privada como en la expansión de los aparatos del Estado. En este sentido, los apuntes de Marx sobre el libro de Morgan le servirán también a Friedrich Engels en 1884, un año después de la muerte de su amigo, a publicar su libro *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado)*. Como escribe Engels desde su prefacio a la primera edición: “En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose por ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx” (Engels, 1975:1). Al propio Marx, sin embargo, le atraían mucho más los elementos de un cierto comunismo “práctico” o “viviente” que hubiera estado presente, según las descripciones etnológicas que Morgan obtiene con base en las historias de Herrera, Clavijero o Sahagún, entre el común de la gente en el Valle de México.

Todavía hoy, hay muchos obstáculos que dificultan una justa apreciación de los apuntes de Marx sobre Morgan en relación con la historia política de México. En primer lugar, como acabamos de observar, a Marx no le interesan exactamente los mismos temas que a Morgan. Si éste busca confirmar su hipótesis acerca de la universalidad de la estructura gentilicia en ciertos estados de la barbarie, al autor de *El Capital* le interesan sobre todo los datos históricos concretos acerca de la propiedad comunal de la tierra, la estructura del poder administra-



tivo entre los aztecas antes de la llegada de los españoles, y la organización de la sociedad previa a la implantación de un aparato central que sería típico del Estado moderno. La lectura de Marx, en este sentido, es decididamente parcial y sesgada. Eso también significa que las críticas al método o a las conclusiones de Morgan no son necesariamente aplicables a la lectura particular en la que se estaba aventurando Marx.

El enorme éxito del libro de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, basado en los apuntes de Marx sobre Morgan, paradójicamente constituye un segundo obstáculo para la justa apreciación de los *Apuntes etnológicos* del comunista alemán. Sobre todo en discusiones entre antropólogos estadounidenses, la asociación con Marx y Engels significó un rechazo casi automático, por motivos ideológicos fácilmente comprensibles, a cualquiera lectura política que se pudiera ofrecer del libro de Morgan. Así, tal vez el especialista mundialmente más reconocido de la vida y la obra de Morgan, Leslie White, en su nueva edición de *Ancient Society* para Harvard University Press escribe: “Morgan fue un hijo de la revolución burguesa; parece no haber captado nunca el concepto de una revolución socialista de la clase obrera” (White, 1964:XXXIX). Desde la Unión soviética, sin embargo, la situación no es mucho más alentadora. Allí donde se podría haber esperado una atención más cuidadosa por los estudios del último Marx acerca de la comuna agraria ancestral, sea en Rusia o en Mesoamérica, los *Apuntes etnológicos* tuvieron que esperar hasta principios de los años 1970 y fuera de la Unión Soviética, en Holanda, para ser publicados en una edición asequible para el público amplio.

Una posible explicación para situar la negligencia relativa de los cuadernos etnológicos de Marx durante la época de la Comintern nos la da la antropóloga estadounidense Christine Ward Gailey. Es que en estos apuntes, aún más claramente que en *La guerra civil en Francia*, donde la Comuna de París todavía pudo leerse en la apreciación de Engels como una prefiguración de la famosa noción de la dictadura del proletariado, Marx expresa la idea de que para él los aparatos del Estado son una fuerza excesiva extremadamente negativa, separada de la sociedad civil, y que por lo tanto no se puede esperar nada del Estado moderno para la política futura del comunismo. Según Gailey, esta postura radicalmente anti-estatal del último Marx puede haber sido un factor determinante que explicaría por qué sus *Apuntes etnológicos*, por ejemplo, siguen siendo tan frecuentemente ignorados en la crítica y el pensamiento marxistas: “En ningún punto de sus *Apuntes* Marx discute el Estado como una fuerza progresiva en la evolución humana o como una fuerza de mejoramiento de las relaciones sociales” (Ward Gailey, 2006:37).

Por último, hay todavía otro obstáculo, tal vez el más difícil de superar, que impide o inhibe una apreciación calibrada de textos marginales como los



apuntes de Marx sobre *La sociedad primitiva* de Morgan. Es que lamentablemente el marxismo también, a pesar de su programa internacionalista explícito, es sujeto a una fuerte división del trabajo intelectual en la que los temas culturales, antropológicos o sociológicos empíricos, sobre todo cuando tienen que ver con países o regiones periféricas, son sistemáticamente ignorados por los teóricos y los filósofos marxistas del Primer Mundo. Esos temas suelen mirarse incluso con una cierta dosis de sorna o desdén, como si fueran demasiado particularistas o locales, tercamente aferrados a una identidad agraviada y resentida—con el furor y el resentimiento típico de los condenados de la tierra, con poco o ningún interés en formular sus quejas y sus denuncias en el lenguaje universalizante de la filosofía occidental posthegeliana en el que creció y con el que se nutrió el joven Marx. En este sentido, el pensamiento marxista actual, incluso en el siglo veintiuno, todavía sigue sufriendo las consecuencias nefastas de la falta de articulación entre, por un lado, el trabajo teórico de filósofos europeos y, por otro lado, el trabajo etnográfico o histórico de investigadores militantes en América Latina, Asia o África.

Cuando Marx en 1870 decidió aprender el ruso para poder adentrarse en los debates de los populistas rusos acerca de la reforma agraria, la historia de distintas formas de propiedad comunal de la tierra, o formas colectivas de organización política, debería habernos servido de ejemplo para entender el tipo de trabajo que ahora llamaríamos interdisciplinario, teórico e histórico a la vez, que él consideraba el más urgente al final de su vida para la causa mundial del comunismo. Y es con la misma orientación cómo, en la última etapa de su vida, se aplica a leer los libros de antropólogos y etnólogos europeos o estadounidenses acerca de las sociedades no-occidentales. Por eso cobra tanto peso, por ejemplo, lo que copia y apunta en su cuaderno al leer el capítulo sobre “La confederación azteca” (es decir, la triple alianza entre Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan) en el libro *La sociedad primitiva* de Morgan:

Posesión de las tierras en común. Vivían en grandes hogares compuestos de varias familias emparentadas y <hay> razones para creer que practicaban el comunismo en la vida del hogar. Por otra parte trabajaban los metales nativos, cultivaban con regadío, tejían géneros bastos de algodón, construían casas comunes de adobe y piedra, hacían una alfarería de excelente calidad. No hubo ningún “reino de México”, como figura en las primeras descripciones, ni un “Imperio de México”, como lo llamaron las posteriores. Lo que hallaron los españoles <fue> simplemente una “confederación de 3 tribus”, a semejanza de las que existían en todas partes del continente. El gobierno lo administraba un consejo de jefes con la cooperación de un comandante general de los cuerpos militares—jefe principal de guerra—. Las 3 tribus eran: 1) aztecas o mexicanos; 2) tezcucas; 3) tlacopas (Krader, 1988:158).

En muchos sentidos, estamos viendo a un simple investigador en acción, haciendo lo que hace todo buen investigador: en este caso, juntar la información que pueda acerca de una sociedad y una cultura totalmente ajenas a la suya propia. La orientación de las lecturas etnológicas de Marx, sin embargo, difiere considera-



blemente de la de su fuente Morgan.

En primer lugar, el interés de Marx, como ya sugerimos, es más político y económico que antropológico. De la sociedad azteca le llama la atención su forma de organizar la propiedad comunal así como el comunismo viviente practicado en la vida cotidiana en sus casas comunes (*“they practiced communism in living in the household”* dice Morgan, citado en inglés por Marx en la versión original de su cuaderno).

En segundo lugar, la lectura de *La sociedad primitiva* le permitirá a Marx hacer una revisión radical de su propia filosofía de la historia todavía predominante en *El Capital*. Es esta revisión que lectores como Dussel, Anderson o Musto presentarán como un verdadero “viraje” con el cual Marx se aleja de la mirada todavía lineal, desarrollista y eurocéntrica para adoptar en su lugar una perspectiva claramente multilineal que presta atención a las desigualdades históricas y geográficas que sobredeterminan los procesos contradictorios de la imposición global del capitalismo.

Dussel, por ejemplo, describe el cambio de paradigma ocurrido en el trabajo del último Marx como una especie de *Kehre*, un “giro” o “viraje” al estilo de lo que ocurrió en el siglo veinte en el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger. Salvo que Dussel no lee los *Apuntes etnológicos* de Marx en este contexto, sino que asocia el viraje en cuestión con los debates que tuvo Marx con los populistas rusos:

De todas maneras la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la “anticipación” del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países “atrasados”. Se superaba lo que hoy llamaríamos el “desarrollismo”—en el cual, como veremos, caerán Plejánov, Zasúlich y el mismo Engels—, y se abría el ancho camino para el desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas: una es la del capitalismo de Europa Occidental o “central”, más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados (Dussel, 2007:261, énfasis en el original).

Aquí, curiosamente, Dussel pierde una ocasión importante para averiguar el papel del Nuevo Mundo en este cambio de paradigma en la mirada sobre la historia de Marx. Es cierto que faltan muchas piezas para completar el rompecabezas de la comuna o la comunalidad en Marx. Pero no podemos perder de vista el hecho de que una de las afirmaciones más elocuentes de la nueva perspectiva multilineal de la historia proviene de los *Apuntes etnológicos* de Marx. Se trata de una cita o, más bien, la paráfrasis de una cita del libro *La sociedad primitiva* de Morgan, que Marx invocará todavía en febrero-marzo de 1881 en los cuatro



borradores y la carta a la populista rusa Vera Zasúlich:

En resumen, la comuna rural encuentra a este sistema social en un estado de crisis que sólo terminará cuando sea eliminado mediante la vuelta de las modernas sociedades al tipo “arcaico” de propiedad comunal. En palabras de un escritor americano, quien, dado que recibe apoyo del gobierno de Washington para su trabajo, no puede ser sospechoso de tendencias revolucionarias, “el nuevo sistema” hacia el cual tiende la sociedad moderna “será un renacimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico”. No deberíamos pues, asustarnos demasiado ante la palabra “arcaico” (Marx como se citó en Shanin, 1990:140; Marx y Engels, 1980:33).

El propio Morgan que es el “escritor americano” a quien se refiere Marx, de hecho, había escrito en la bella conclusión de su libro *La sociedad primitiva*:

Los intereses de la sociedad son mayores que los de los individuos y debe colocárselos en una relación justa y armónica. El destino final de la humanidad no ha de ser una carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser la ley del futuro como lo ha sido del pasado. El tiempo transcurrido desde que se inició la civilización no es más que un fragmento de la duración pasada de la existencia del hombre y un fragmento de las edades del porvenir. La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes (Morgan, 1877: 552; Morgan, 1970: 544).

Esta idea del comunismo como la vuelta o el retorno futuro de una sociedad antigua, primitiva o arcaica es bastante común en el siglo diecinueve, no sólo entre seguidores de figuras del socialismo utópico como Charles Fourier que sin duda tuvo una influencia importante sobre el trabajo de Morgan, sino también en la obra de Marx: “A decir verdad, la idea de la ‘vuelta’ de la comunidad, del ‘renacimiento’ o ‘*revival*’ de la comunidad del pasado en una forma superadora de comunidad futura, no es nueva. Esta idea se repite con variaciones más o menos significativas en textos de Marx de todos los tiempos” (Alvaro, 2015:61). Sin embargo, perdemos de vista el aspecto tal vez más importante de esta idea desde el punto de vista del continente americano si ignoramos el significado profundo del hecho de que Morgan planteaba su hipótesis a partir de lo que le habían enseñado las crónicas y las historias sobre la antigua México-Tenochtitlan.

Intentemos aportar entonces algunas de las piezas que faltan para completar el marco en el cual Morgan, queriéndolo o no, posiblemente puso a Marx sobre la pista de la política comunera, comunista o comunalista que en el siglo veinte produciría el hecho de la Revolución mexicana como su máxima expresión.

La primera pieza implica al padre franciscano Alonso de Zorita como fuente histórica sobre el *calpulli* o *calpolli* prehispánico. Tradicionalmente traducido como “barrio”, “vecindad” o “parroquia”, es este concepto del *calpu-*



Ili que bajo la pluma de Morgan se presenta como una estructura elemental de parentesco, más que de territorialidad u organización administrativa, basada en su hipótesis subyacente acerca de la *gens* organizada en *fratrías*. Escribe Morgan, copiado por Marx:

Los escritores españoles (contemporáneos de la conquista) no se dieron cuenta de las gentes aztecas; pero tampoco las vieron los angloamericanos por más de 200 años en los iroqueses; notaron pronto la existencia de clanes con nombres especiales de animales, pero no como la unidad social en que se basaba la tribu y la confederación. Herrera <Dec. III, libro 2, cap. 11>, entre otros, habla de los “parientes” en el sentido de grupo—gens—y “linaje”—fratría—y cada barrio “subdividido”; cada subdivisión la ocupaba una comunidad de personas ligadas entre sí por algún vínculo común—gens—. [En México, sólo 1 tribu, la de los aztecas.] (Marx como citó en Krader, 1988:162)

Ahora bien, ni Morgan ni Marx aquí hablan explícitamente del *calpulli*, a pesar de que en otras partes de sus textos citan varios términos originales en náhuatl. Así, por ejemplo, recibimos una descripción de los *altepetlalli* a través de la historia de Clavijero:

Las tierras que llamaban altepetlalli, o tierras de los pueblos, eran las que poseía el común de cada ciudad o pueblo, las cuales estaban divididas en tantas partes cuantos eran los barrios de la población y cada barrio poseía su parte con entera exclusión e independencia de los demás. Estas tierras no podían en manera alguna enajenarse (Marx como se citó en Krader, 1988:163).

Para Marx, en cualquier caso, la noción de la posesión en común de las tierras (“*Commune tenure of lands*” dice la cita directa en inglés), así como la organización colectiva de la sociedad en consejos o asambleas en torno a los comunes o las comunidades, parecen haber tenido más peso que la cuestión de las estructuras elementales de parentesco, las cuales han sido siempre el tema preferido de los antropólogos, desde Morgan hasta Claude Lévi-Strauss.

Parte del problema es que falta una referencia clave para vincular la cuestión del parentesco con los temas del comunismo primitivo que son los que realmente le interesan a Marx. Es una referencia cuya fuente decimonónica, publicada en 1840, ya aparece citada en *La sociedad primitiva*: una traducción al francés del texto de Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, originalmente compuesta entre 1567 y 1585 (Zorita, 1942; Zurita, 1840). Morgan cita la colección francesa de documentos de la época colonial, editada por Henri Ternaux-Compans, en la que se incluye el texto de la *Breve y sumaria relación*, pero no menciona el texto o el nombre de Zorita en *La sociedad primitiva*. De todos modos, podemos asumir que para Morgan y sus discípulos, entre ellos ante todo Adolph F. Bandelier, era bien conocido el trabajo de Zorita acerca del *calpulli* precortesiano (Morgan y Bandelier 2014). Que ya en *La sociedad primitiva* se trate de esta estructura de la sociedad azteca será confirmado unos años después por Engels, cuando en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* usa el término técnico justamente a través



de Zorita (o Zurita, como se escribía en la traducción francesa que les sirve de fuente a Bandelier y a Engels) para hablar de la comunidad de la gran familia: “Ha debido hallarse hasta en América, donde se cree descubrirla en los *calpullis* descritos por Zurita en el antiguo México” (Engels, 1975:68).

Es más, gracias a la reciente edición boliviana de algunos cuadernos personales que Marx había llenado de notas en Londres al principio de la década de los 1850 acerca del colonialismo, sabemos que el pensador alemán ya tuvo acceso indirecto al texto de Zorita a través de la *Historia de la conquista de México* de William Prescott. Así, Marx transcribe entre otros fragmentos el siguiente resumen de Zorita, citado por Prescott a partir de la traducción francesa de 1840, sobre la organización política, económica y territorial de la antigua sociedad azteca:

La gente de las provincias estaba separada en calpullis o tribus, y poseían las tierras a su alrededor en común. Funcionarios por decisión propia dividían estas tierras entre las muchas familias del calpulli y, cuando una familia se extinguía o se iba, sus tierras volvían a la reserva común para ser nuevamente distribuidas. El propietario individual no tenía ningún poder para enajenar dichas tierras. Las leyes que se ocupaban de estos asuntos eran muy precisas, y habían existido desde la ocupación del país por parte de los aztecas... (Marx, 2019a:38).

Lo que puede haber sido algo comúnmente conocido entre Marx, Engels, Prescott o Morgan, sin embargo, luego parece haberse perdido en el olvido o, en el mejor de los casos, se ha quedado como abandonado en un estado de latencia inconsciente. Ninguno de los comentaristas antes mencionados sobre la obra del último Marx, por ejemplo, menciona la importancia del *calpulli* para la historia a largo plazo del pensamiento comunero o comunalista en México.

Sin embargo, en la primera traducción de *La sociedad primitiva*, la que sale en Argentina en 1935, casi cuarenta años antes de su edición en España, el prologuista Alfredo L. Palacios anuncia una posibilidad interpretativa que pronto se revelará fundamental. “En efecto; hace más de veinte años di mis primeras conferencias universitarias sobre Morgan y el fundamento técnico de la prehistoria, y en 1930 dirigí un seminario, para estudiar la evolución de la *gens*, del *derecho materno*, al *calpuli* [sic]”, escribe Palacios. Y enseguida añade:

Sostengo que la revolución mexicana tiene un fundamento firme en el régimen social y económico de los aztecas y los mayas, cuyos descendientes forman la mayoría de la nación. Antes de la conquista, no había entre los indios propiedad rural individual. El *calpuli* era la unidad primaria en la sociedad de los aztecas; correspondía a la *gens* iroquesa evolucionada, pues ya se formaban patrimonios individuales y aparecía la propiedad privada de las cosas muebles, con lo que, paralelamente, se observa una transformación en las relaciones sexuales, pues surge la familia *sindiásmica*. La propiedad colectiva de la tierra quedaba inalterable. Se repartían los lotes entre las familias del pueblo y se entregaba la administración del *calpuli* a un Consejo de Ancianos. El *calpolec*, designado por el Consejo, vigilaba el reparto de las tierras y los graneros del clan. Pero esto puede ser materia de otro estudio (Palacios como se citó en Morgan, 1935:II-III).



Como si hubiera escuchado el plan de estudio del prologuista argentino de *La sociedad primitiva* de Morgan, menos de diez años más tarde el historiador mexicano Jesús Sotelo Inclán vendrá a confirmar su hipótesis con un estudio sobre la historia de larga duración del pueblo de Anenecuilco, cuna de Emiliano Zapata, para defender sus derechos sobre las tierras comunales de las que había sido despojado durante más de cuatro siglos de lucha, primero con los colonizadores españoles y luego con los hacendados alrededor suyo bajo el régimen dictatorial de Porfirio Díaz. Refiriéndose constantemente al libro de Zorita, Sotelo Inclán documenta minuciosamente cómo la memoria del *calpulli* en el pueblo de Anenecuilco sigue viva, hasta dar lugar a la elección de Zapata como *calpolec* o *calpoleque* en una asamblea del consejo de ancianos, el 12 de septiembre de 1909, que también proveerá la escena inicial para el estudio clásico de John Womack Jr., *Zapata y la revolución mexicana*. Así, escribe Sotelo Inclán en *Raíz y razón de Zapata*:

Las menciones diferentes de los calpuleques de Anenecuilco son otros tantos eslabones de una larga cadena que quizás no tuvo interrupción al recorrer varios siglos. Claro que faltan muchos, pero ¿no es ya admirable que se hayan conservado tantas noticias concretas acerca de ellos? Si desde el más remoto pasado forman una línea recta que llega a Emiliano Zapata, tenemos razón para decir que él fue también un calpuleque (Sotelo Inclán, 2001:197; Womack, 2017:47-53).

¿Será que Marx, al dedicarse a anotar el capítulo “La confederación azteca” de Morgan, ya se estaba acercando a esa posibilidad de un levantamiento del común de la gente que seguía organizando sus luchas por la tierra según la estructura comunal o comunalista del *calpulli*, cuya memoria, aunque latente, perduró a través de los siglos en México? ¿Será que una lectura atenta de Marx con Morgan nos pone sobre la pista que nos lleva no sólo al anticipo de la Revolución rusa a través de la correspondencia con Zasúlich sino, además, a la Revolución mexicana a través de la figura de Zapata? ¿No deberíamos entonces cambiar por completo nuestra comprensión de la comuna, la comunidad y el comunismo a la luz de tales hipótesis?

En esta historia revisionista, sin duda, pierda su centralidad el caso paradigmático de la Comuna de París. Es cierto que los acontecimientos de marzo a mayo de 1871 en Francia encontraron un eco inmediato en las Américas, incluyendo en México. Así, el 28 de junio de 1874 empieza a publicarse un periódico en la ciudad de México bajo el título *La Comuna*, el cual sacaría veinte números hasta el 24 de septiembre de 1874, cuando cambia su nombre a *La Comuna Mexicana*, para sacar otros veintiocho números más. Y tres años más tarde, en una columna del 14 de agosto de 1877 (el año de publicación del libro de Morgan) titulada “La comuna americana (una apreciación contemporánea)”, escrito por el socialista griego Plotino C. Rhodakanaty para el periódico mexicano *El Combate*, se anuncia la llegada inminente de la comuna al Nuevo Mundo: “Una simple huelga de operarios de ferrocarril ha sido el germen que ha desarrollado



la Comuna en el Erie. Siempre los grandes incendios tienen por principio una chispa que por acaso al parecer, cae sobre un combustible o penetra dentro de un almacén de pólvora cuya explosión hace horribles estragos”, escribe Rhodakanaty. Y concluye: “Así pues, creemos, según la ley infalible de la analogía, que *la Comuna*, extinguida aunque aparentemente, en París, germinando en toda Europa y transmigrando a los Estados Unidos de América, no dejará de visitarnos dentro de poco tiempo” en México (Rhodakanaty, 1988:1).

Morgan, por su parte, no era ajeno al gran tumulto que sacudió la capital de Francia. Y en su diario privado, citado por su editor estadounidense Leslie White, hasta expresó su simpatía por las y los obreros parisinos alzados en armas: Los comuneros “en última instancia pueden haber cometido verdaderos crímenes en el extremo de su desesperación cuando se les negaron garantías para la rendición, adoptaron ideas equivocadas, y cometieron errores; pero en general eran hombres honestos con metas patrióticas”, a diferencia de las tropas de Thiers: “Las masacres recientes en París, después de la captura de la ciudad, probaron la barbarie de la nación y la ferocidad de la clase gobernadora. A mí me parece que no tiene excusa ni circunstancias atenuantes” (en White, 1964:XXXVII).

Sin embargo, si miramos de cerca las distintas piezas y los eslabones que faltan en la reconstrucción del debate en torno a los *Apuntes etnológicos* de Marx, podemos concluir que, más que en el ejemplo heroico de los trabajadores de la Comuna de París, la aparición de algo así como una Comuna de Morelos, para usar la nomenclatura que adopta Adolfo Gilly en su libro *La revolución interrumpida*, tiene una enorme deuda con la memoria terca y duradera de las luchas de los pueblos en defensa de sus tierras comunales (Gilly, 1971:246). Ya en el primer número de *La Comuna*, en junio de 1874, se anticipaba una profunda transformación social en el estado al sur de la capital:

Sabemos que el estado de Morelos, va a dar un paso avanzado, y que nos demuestra que los principios comunistas no son exóticos en nuestro país. Trátase de dar una ley, declarando de propiedad del Estado todos los terrenos incultos, para utilizarlos a favor de la clase trabajadora.—Rasgos de esta especie no necesitan elogios, pues a nadie se oculta que es un crimen que los ricos posean grandes extensiones de tierra por mero lujo, cuando la industria y las artes las reclaman para hacerlas productivas a la humanidad.—Es preciso trabajar porque un principio tan saludable se secunde en todos los demás Estados de la República, pues eso será una fuente de riqueza que mitigue la miseria pública, y un aliciente para la inmigración, de que tanta necesidad tenemos (“En Morelos”, 1874:3).

Por lo tanto, no debemos concluir demasiado precipitadamente que la comuna o el comunismo constituirían ideas exóticas en México. Claramente Marx ya intuía, gracias en parte a sus lecturas de Morgan, algo que figuras como el peruano José Carlos Mariátegui volverían a afirmar en pleno siglo veinte, es decir, que en las Américas existían tradiciones comuneras o comunistas locales de largo aliento, cuya memoria acumulada de rabia, agravios y rebeliones podía explotar



en cualquier momento.

En otro texto de Alonso de Zorita, su *Cedulario de 1574: Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano*, el oidor de la Nueva España había propuesto la siguiente ley para el justo manejo de las tierras:

Mandamos que los montes y pastos y aguas sean comunes y las nuestras audiencias de las nuestras Indias provean cada una en su distrito cómo se guarde y cumpla y se haga guardar y cumplir, y en lo que fuere de justicia entre partes, la hagan a quien la tuviera y provean que los pastos sean de manera que los consejos y personas particulares de los indios ni sus haciendas no reciban agravio, y nos envíen relación de lo que en ello acordaren, ejecutando entretanto que va nuestra respuesta, lo que en ello proveyeren (Zorita, 1985:330).

Tres siglos y medio después, los primeros seguidores de Zapata todavía siguen haciéndole eco a Zorita en ciertos artículos de la Ley Agraria del 26 de octubre de 1915, que según Gilly representa el punto más alto de la Comuna de Morelos. Por ejemplo, en el artículo 1º leemos: “Se restituyen a las comunidades e individuos los terrenos, montes y aguas de que fueron despojados, bastando que aquellos posean los títulos de fecha anterior al año de 1856, para que entren inmediatamente en posesión de sus propiedades”. Y en el artículo 3º: “La Nación reconoce el derecho tradicional e histórico que tienen los pueblos, rancherías y comunidades de la República, a poseer y administrar sus terrenos de común repartimiento, y sus ejidos, en la forma que juzguen conveniente”. Finalmente, el artículo 19º habla del “sistema comunal” como si todavía fuera evidente para todo el mundo a qué se refieren los zapatistas con semejante noción: “Se declaran de propiedad nacional los montes, y su inspección se hará por el Ministerio de Agricultura en la forma en que la reglamente y serán explotados por los pueblos a cuya jurisdicción correspondan, empleando para ello el sistema comunal” (“Ley agraria”, 2019: 377-382). Estos artículos son claves para entender el experimento radical de reforma agraria y transformación socioeconómica durante la Revolución mexicana. También confirman la noción de que lo comunal no se reduce a la influencia de la Comuna de París, sino que remonta a usos y costumbres ancestrales en México.

Conclusión

La lectura de Morgan por parte de Marx no sólo produce un cambio paradigmático desde una visión progresista lineal de la historia hacia un perspectivismo multilíneal en el que hay lugar para el desarrollo desigual, los saltos y los retornos del pasado “arcaico” en el futuro próximo del comunismo. También le permite plantear, con base en la historia profunda del antiguo México, la posibilidad del levantamiento revolucionario de la comunidad en tanto comuna tal y como de hecho ocurriría en Morelos, más acá o más allá del modelo dominante de la Comuna de París. ☸



Referencias

- ALVARO, DANIEL (2015). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ANDERSON, KEVIN B. (2016). *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- BOSTEELS, BRUNO (2021). *La comuna mexicana*. México: Akal.
- DUSSEL, ENRIQUE (2007). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- ENGELS, FRIEDRICH (1975). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- “En Morelos” (1874). En: *La Comuna*, tomo I, núm. 1, p. 3.
- GARCIA LINERA, ALVARO (2020). “Marx y su visión multilínea de la historia”. En: Esteban Torres, Elvira Concheiro Bórquez, Félix Valdés García, Matías Bosch Carcuro, Pablo Vommario y Rodolfo Gómez. *Marx, 200 años: Presente, pasado y futuro*. (pp. 61-78). México: CLACSO.
- GILLY, ADOLFO (1971). *La revolución interrumpida. México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*. México: El Caballito.
- HAROOTUNIAN, HARRY (2015). *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- KOHAN, NESTOR (2018). “Marx y las periferias latinoamericanas”. *El Cotidiano*, núm. 210, pp. 63-68.
- KRADER, LAWRENCE (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Trad. José María Ripalda. México: Siglo Veintiuno.
- “Ley agraria” (2019). En Laura Espejel, Alicia Olivera y Salvador Rueda. *Emiliano Zapata: antología*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- MARX, KARL (1971). “Formas que preceden a la producción capitalista. (Acercas del proceso que precede a la formación de la relación de capital o la acumulación originaria)”. En: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Trad. Pedro Scaron. (vol. I, pp. 433-476). México: Siglo Veintiuno.



- _____. (1981). *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. En: Karl Marx y Friedrich Engels. *Gesamtausgabe (MEGA)* (División 2, Tomo 1, Parte 2). Berlín: Dietz Verlag.
- _____. (1989). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (2019a). *Colonialismo: Cuaderno de Londres N.º XIV, 1851 (inédito)*. Ed. Farit Limbert Rojas Tudela. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2019b). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MARX, KARL y FRIEDRICH ENGELS (1980). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. Trad. Félix Blanco. Ed. José Aricó. México: Siglo Veintiuno
- MORGAN, LEWIS H. (1877). *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- _____. (1935). *La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización, a través de la barbarie*. Prólogo Alfredo L. Palacios. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- _____. (1970). *La sociedad primitiva*. Prólogo Carmelo Lisón Tolosana. Madrid: Ayuso.
- MORGAN, LEWIS H. y ADOLPH F. BANDELIER (2004). *México antiguo*. Ed. Jaime Labastida. México: Siglo Veintiuno.
- MUSTO, MARCELLO. (2020). *Karl Marx 1881-1883: El último viaje del moro*. Trad. Agustín Santella. México: Siglo Veintiuno.
- RHODAKANATY, PLOTINO C. (1877). “La comuna americana”. En: *El Combate: Periódico de política, variedades y anuncios*, año II, núm. 489, p. 1.
- SHANIN, TEODOR (1990). *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*. Trad. Graziella Baravalle. Madrid: Editorial Revolución.
- SOTELO INCLÁN, JESÚS (2001). *Raíz y razón de Zapata*. México: Conaculta.
- WARD GAILEY, CHRISTINE (2006). “Community, State, and the Question of Social Evolution in Karl Marx’s *Ethnological Notebooks*”. En: Jacqueline S. Solway. *The Politics of Egalitarianism: Theory and Practice*. (pp. 31-52). Nueva York: Berghahn Books.



- WHITE, LESLIE A. (1964). "Introduction". En: Lewis H. Morgan. *Ancient Society*. (pp. XIII-XLII). Harvard: Harvard University Press.
- WOMACK, JOHN JR. (2017). *Zapata y la Revolución mexicana*. Trad. Francisco González Aramburo con Víctor Altamirano García y Emilio Kourí. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- ZORITA, ALONSO DE (1985). *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por Las Leyes y ordenanzas de los Reinos de Castilla (1574)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (1942). *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. Ed. Joaquín Ramírez Cabañas. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma.
- ZURITA, ALONZO DE (1840). "Rapport sur les différentes classes de Chefs de la Nouvelle-Espagne, sur les lois, les mœurs des habitants, sur les impôts établis avant et depuis la conquête, etc.". En: Henri Ternaux-Compans. *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique publiés pour la première fois en français*. (pp. 51-62). París: Arthus Bertrand.

